

Олів'є КЛЕМАН

БЕРДЯЄВ

І ФРАНЦУЗЬКА ФІЛОСОФІЯ

1. Від інтелектуальної Франції до Франції духовної

Роль французької думки у формуванні та формулюванні поглядів Бердяєва визначити досить важко. Ідеї цього видатного представника релігійної філософії є суто російськими, він мислить у руслі літературної традиції ХІХ століття, перш за все, це Достоевський і його Христос у “Великому Інквізиторі”, це також традиція релігійних мислителів православ'я, таких як Хомяков та Леонтьєв (кожному з них Бердяєв присвятив окрему роботу), якщо подивитися ширше – це проблематика російського Відродження початку століття. Через Несмелова Бердяєв зазнав впливу окремих Отців Церкви: святого Григорія Нисського і Максима Сповідника, в першому випадку – це концепція особистості й свободи, в другому – христологічний синтез космічного масштабу. Своїм словником і, почасти, основними підходами Бердяєв зобов'язаний німецькій філософії, в якій він побачив – *pro et contra* – основний вираз сучасності. Шелінг (його треба особливо відмітити), Беме, Кант, Фейєрбах і Ніцше – ці мислителі визначають інтелектуальний простір, у якому творитиме Бердяєв. На другому плані стоїть східний езотеризм, в якому головне місце належить кабалі¹...

Однак, французькі ідеї дуже рано відіграли свою роль у житті Бердяєва. Хоча вони і не мали вирішального значення, це було необхідно для діалогу, пошуку, виходу у світ. Франція супроводжувала Бердяєва із самого дитинства, вона “дісталася” йому від матері, яка була наполовину французкою². А її мати, його бабуся, була графинею Шуазель. Мати Бердяєва виросла в Парижі і завжди була, скоріше, французкою, аніж росіяною³. Через неї хлопчик познайомився з католицькими сім'ями у Франції та Польщі. У “Самопізнанні” (“Самопознание”) він пише, що його мати, хрещена у Православній Церкві, все ж таки почувалася, скоріше, католичкою і не наважувалася звертатися до Бога на “Ти” (за православним звичаєм), вона, зазвичай, користувалася латинським і французьким молитовниками своєї матері.

Таким чином, зустріч із Францією дуже рано поставила перед Бердяєвим проблему католицизму, до якої його змусять звернутися у розпалі революції події його особистого життя – прийняття католицизму його дружиною⁴.

Завдяки тому, що його, як і всіх дітей вищого світу, з дитинства вчили французької мови, Бердяєв дуже рано відкриває для себе “просвітництво” і читає Вольтера, якого знаходить у бібліотеці батька – дворянина “ліберальних” поглядів. Бердяєв вже тоді прагнув того, що він, зрештою, знайде у Франції в “Декадах у Понтіньї” (“*Decades de Pontigny*”) і “Союзі в ім'я істини” (“*Union pour la verite*”). Тут, звичайно, не було духовної глибини, але це був “поштовх до вільнодумства”. “У мене назавжди залишилося щось, навіть точно не знаю що, вольтерівське”, напише він, підкреслюючи, що йдеться про сміливість і критичний дух.

Франція бачилася йому у зіткненні католицької чутливості й вольтерівського богоборства, у бажанні подолати останнє. Франція – духовна, стражденна, просвітлена, у своєму патетичному прагненні розкрити таємницю. Бодлер був одним із поетів його юності⁵.

Бердяєв не випадково оселився саме у Франції, і, не намагаючись замкнутися у емігрантських колах, брав активну участь у культурному житті країни, друкував свої роботи спочатку у французьких перекладах, і тільки після цього іншими європейськими мовами. У Франції він мав можливість висловлювати свої думки мовою давньої культури, у якій завжди був можливий діалог, оскільки тут чужі ідеї вивчалися ретельно і з повагою, а неприйняття їх не вело до ототожнення із автором і той не зазнавав утисків, як це часто траплялося в Росії⁶. Поступово Бердяєв знайомиться з досягненнями французької філософії XIX століття, яка майже не зазнала впливу монізму. Властиві їй персоналіські тенденції часто змушували поновому поглянути на проблему свободи⁷. Це відкриття стане помітним у його пізніх роботах, де основна увага приділятиметься етичним питанням. Перше зближення, ще до обміну, було, скоріше, як сказав один із французьких друзів Бердяєва, Станіслав Фюме, “нетерпінням меж” (“*impatiance des limites*”).

У статті “Католицький модернізм і криза сучасної свідомості”⁸, написаній у 1908 році, Бердяєв підкреслює, що найбільше у французькій культурі його дивує якась роздробленість, відсутність центру – “анархія духу”, “пустота в душі народу”. У Парижі можна знайти все, що завгодно, але багато парижан знають тільки свій квартал. Те ж відбувається у світі духу – все розділене на квартали. Загальне

з'являється лише у грі (і вона буває азартною) – політичній чи літературній⁹.

Безпосереднє знайомство із Францією, у період між двома війнами, коли було здійснено невдалу спробу відродження XIX століття (йдеться про ідеї і аж ніяк не стосується різних форм мистецтва), тільки підтверджує це враження. Літературна гра: Дю Бо, якого Бердяєв зустрічає у 1925 році у Шестова, і згодом під час семінару “Декади у Понтіні”, приваблює його відсутністю провінційності, відкритістю англійській і німецькій культурам. Він вважає його естетом, який досяг *morbo littererio*: “Якщо молодий француз говорить вам про внутрішню кризу, це означає, що у своїх захопленнях він переходить від одного письменника до іншого, наприклад, від Пруста і Жида до Барра і Клоделя¹⁰”. У “Декадах Понтіні” так само як і у “Союзі в ім'я істини” Бердяєв бачить гуманізм Третьої Республіки, паралізований “культурним скептицизмом¹¹”. Дослідники обмежувалися культурним та історичним аналізом певних питань, не виявляючи ніякої особистої зацікавленості. Вони не наважувалися виходити за межі загальних знань і намагалися зберегти нейтральну позицію (Бердяєв віддає цьому належне), щоб останнє слово завжди залишалося за ними. Навіть Койре у своїй книзі про Богемію намагається тримати дистанцію, перебуваючи у полоні історичного релятивізму і “наукоподібності”, які позбавляють дослідження явищ духовного світу тієї єдності, яка необхідна для їх глибокого вивчення¹². У 1930 році, представляючи в часописі “Путь” роботу Жоржа Гурвіча “Сучасні напрямки німецької філософії”, Бердяєв звертає увагу на певну раціоналіську обмеженість французької філософії. Бруншвіч, у своєму вступі до книги Гурвіча, заявляє, що німецька філософія залишилася на передкартезіанській стадії, і тому береться за вирішення багатьох марних ірраціональних проблем.

Бердяєв заперечує йому, “що точніше було б сказати – французька філософія перебуває на передкантіанській стадії (...) й тому обмежується наївним, догматичним раціоналізмом”. Він вважає, що ця ідея (принаймні в академічному тлумаченні, виразником якого є Бруншвіч) відноситься, по-перше, до історії філософії, яка завжди була схильна до релятивізму, а по-друге, до роздумів про науку, і що в ній (в цій ідеї) відчувається певна обтяженість позитивізмом¹³.

Ще гірше те, що французька філософія і далі претендує на універсальність, хоча сама поступово вироджується і стає провінційною. Бердяєв бачить це і в лівих, і в правих, як в антиклерикальному

гуманізмі, так і в ностальгічних захисників “християнського суспільства”.

У “Союзі в ім'я істини” стверджувалася першість розуму, світський гуманізм і принципи 1889 року, а німецькі й російські дослідження вважалися ірраціональними, небезпечними для цивілізації, чимось на зразок східного варварства¹⁴. Луї Руж'є видає збірку під назвою “Майстри антихристиянської думки” (“Les Maitres de la pensee anti-chretienne”): античність уявляється йому витонченою, раціональною і сповненою терпіння. “Для французів, – зауважує Бердяєв, – латинський дух приховує містичну Грецію”. Руж'є захищається латинською культурою, щоб втримати натиск трагедії¹⁵.

У правих – Шарль Моррас і Анрі Массі намагаються захищати Захід, але Бердяєв, віддаючи належне книзі Массі, що якраз і мала назву “Захист Заходу” (“Defense de l'Occident”), з іронією зауважує, що, насправді, йдеться про “звинувачення Заходу¹⁶”. Відповідаючи Массі, він захищає католицизм і Європу, на щастя, дуже різноманітну, яка відмовляється від “безглуздої самозакоханості і обмеженості окремих французів, не здатних зрозуміти всю різноманітність Божого світу”. Для Массі залишаються закритими ті духовні світи, що не зводяться до латинства та Франції. Массі не сприймає і ставить в один ряд Німеччину, Росію та Індію. Моррас боїться нескінченності, а це головне, що дало християнство, він спирається на патетику кінцевого, його латинство є антихристиянським. Бердяєв показує, що за цим провінціалізмом – прихований жах і тремтіння: невиразне почуття кінця світу, яке переживає окрема людина, несподівано захоплена трагедією і хаосом, доведена до такого стану якоюсь жахливою подією, “...панічний жах хаотичного та ірраціонального, що прийде зі Сходу від Достоевського, від росіян¹⁷...”

Унаслідок цього для багатьох французьких інтелектуалів комунізм стає дедалі спокусливішим, – вони вбачають у ньому надію на об'єднання, на спільність, але цього разу в руслі раціоналізму. Бердяєв намагався показати їх драму, коли говорив про книгу Жана Грен'є “Есе про дух православ'я”¹⁸ (“Essai sur l'Esprit d'Orthodoxie”): у комунізмі цих людей приваблює прагнення справедливості і його глобальність, але вони, як і сам Грен'є, а також Жид, відступають перед тиранією “православ'я”. Із часів Маркса і Ніцше ніхто не наважується спокійно і впевнено сказати слово істини, як це належить робити інтелектуалам. Істина уявляється їм виразом класової боротьби або жадання влади. Однак, істина може бути тільки духовною, вона є покликанням, вона вміщує і свободу, і спільність...

Інші, пише Бердяєв з приводу книги Емануеля Берля¹⁹ “Смерть буржуазної моралі” (*“Mort de la morale bourgeoise”*), відкидають рафіновану культуру, вони перенасичені нею і хочуть бути матеріалістами через брак чесності, але, насправді, залишаються скептиками і бачать всю абсурдність матеріалізму з точки зору філософії та чистої науки.

Бердяєв відчуває, що зіткнення і сплав ідей Маркса, Ніцше, Фрейда та індуїстських духовних практик – зокрема у дослідженнях Карло Суаре – дає химерну “атеїстичну містику”, в якій людина розчиняється у вічності через нівеляцію особистого буття²⁰.

Та є ще й інша Франція, таємна, присутність і традиції якої Бердяєв відчув дуже рано, ще до Першої світової війни. У 1911 році, у “Філософії свободи”²¹, він присвятив великий додаток творам Гюїсманса: “Витончена Фіваїда. Релігійна драма Гюїсманса”²² (*“Утонченная Фиваида. Религиозная драма Гюисманса”*). Тут, як і трохи пізніше в роботі “Смисл творчості”, він згадує Барбея д’Орвільї, Бодлера, Верлена, Малларме, Вільєра де Лиль Адама, Леона Блуа, до яких у книзі “Смисл творчості” він додає Елло і навіть Бальзака з його “Серафітою”, окультні витoki якої він одразу відчув. Ці люди, зазначає він, були “реакціонерами-революціонерами”, реакціонерами на протигау буржуазному світові, з ностальгією за вдячністю, за красою, що є свідченнями про Інше, про Дух, який тільки й може бути посправжньому революційним. Наприклад, у Гюїсманса чуттєвість, поглиблюючись, веде від натуралізму до містицизму²³. Герой роману “Навпаки” (*“A Rebours”*) монах-відлюдник зображений так прекрасно, що, на думку Барбея д’Орвільї, після такої книги автору нічого не залишалося як покінчити життя самогубством або впасти до підніжжя хреста.

Серед свідків цієї таємної Франції Бердяєв особливо відмічає Леона Блуа. На його думку, Блуа у своїй роботі “Тлумачення загальних місць” (*“Exegese des lieux communs”*) розглядає буржуазність як метафізичну, навіть релігійну категорію, як вираз об’єктивації²⁴, котра перетворює реальність на мертві речі, на Гроші. Блуа зміг досягнути трагедію Божественності: Бог – “самотній мученик, якого не зрозуміли”, його лик спотворений злом (про яке він нічого не знає і якого він не хотів) у темряві спливає кров’ю²⁵.

Однак, ці свідки таємної Франції, хоча й могли голосно про себе заявити, видавати дивовижні книжки, були не в змозі творити життя, справедливість і красу в сучасному їм суспільстві. Вони були, водночас

і породжені, й паралізовані католицизмом. Якщо вони більше не висловлюють сумнівів, приймають католицизм, то втрачають творчу сміливість, ніби у католицизмі віра не давала людині мужнього, вільного і творчого натхнення.

Таким чином, доля таємної Франції, так само як і доля його матері, а також дружини, ставлять Бердяєва перед “таємницею католицизму”²⁶.

Бердяєв вражений нездоланною силою католицизму, який “залишається стрижнем історії Заходу”. “Усе минає, тільки католицизм залишається. Він витримав усі випробування: Ренесанс, Реформацію, еретичні й таємні течії, революції. (...) Його сила не має в історії жодного раціонального пояснення”²⁷...

Католицизм є джерелом високої європейської культури, він створив красу, яка вразила Гюїсманса. Однак, водночас, через те, що у ньому згасло уявлення про теозис (theosis), про обожнення у Святому Дусі, про істинне перетворення людини і світу, вплив католицизму на історію, сприймався як щось “зовнішнє”, як прагнення організовувати, бути авторитетом, як жадання влади. Це прагнення прийняло форму ієрархії – це спокуса Великого Інквізитора – тоді як народ, позбавлений Біблії і Крові Христової, вдовольнявся пасивною духовністю, трохи сентиментальною, скоріше, навіть чуттєвою.

О тій порі Бердяєв вважав, що католицизм хитається між модернізмом і неотомізмом, причому і той, і інший, кожний по-своєму, мають великі складності у підході до таїни. Модернізм поділяє “сучасне упередження про те, що неможливість дива доведено”²⁸. Він ставить під сумнів позитивізм та ідеї Бергсона, але знову ж приходять до духовного прагматизму, який робить істину відносною. І все ж таки, через кілька років, коли Бердяєв переїжджає до Франції, перемагає неотомізм і, водночас, антимодернізм. Світському, почасти модерністському, гуманізму неотомісти і протестанти, послідовники К. Барта, протиставляють антигуманізм, іншу трансценденцію, позбавлену іманентності – це нескінченні муки західної думки, яка постійно кидається від людського до божественного і від божественного до людського, не в змозі зрозуміти точний смисл, знайти точний вираз боголюдськості. Для Бердяєва томізм це субстанціалізм, який із часів кантіанської революції вже неможливий; він (томізм) прагне “асимілювати” таїну, надати релігійним поняттям псевдонаукового характеру, і зовсім не розуміє, що таке таїна особистості, перетворює її на індивідуальну субстанцію, тоді як вона трансцендентує будь-яку субстанцію.

Бердяєв зближується з Марітенем, але не через те, що той найвидатніший представник неотомізму, а тому, що він пройшов через атеїзм, прийняв католицтво завдяки Л. Блуа, і був містиком²⁹, навіть із точки зору догми. Саме Марітен допоміг Бердяєву наприкінці 20-х років організувати в Парижі перше екуменічне товариство, саме в будинку Марітена, дружина якого була росіяною за походженням і вміла приймати гостей, Бердяєв зустрів Емануеля Муньє і майбутніх засновників руху «Еспрі» («Esprit»). Перше число часопису з такою назвою вийде у жовтні 1932 року. У «Записнику» (“Carnet de notes”) Марітена знаходимо запис, датований 17 квітня 1932 року: «Невелике зібрання (особливо для «Еспрі») (...). Бердяєв каже дивовижні речі...» Невдовзі почнеться рух «нонконформістів» 30-х років, він і є початком персоналізму.

Саме в ці роки Бердяєв починає справляти певний вплив на інтелектуальну молодь Франції. Це збіглося із двома важливими факторами: занепокоєнням цієї молоді, пошуками основи, крахом французького провінціалізму і “звертанням до Сходу», до німецької та російської думки.

У липні 1933 року в журналі «Путь» Бердяєв аналізує «духовні та соціальні пошуки французької молоді³⁰». На його думку, вона починає усвідомлювати кризу цивілізації, пориває з непохитною радикалістською Францією, оберегом здійсненої революції, вона шукає основу нового життя, духовності, яка б відповідала інтересам суспільства і культури. Частину цієї молоді вабить комунізм, а «фашизм, який був дуже популярний в інших країнах, у Франції зовсім не прижився³¹». Перед нами спроба революційного чи, скоріше, творчого прориву, водночас духовного і соціального. Пригадаймо хоча б дві персоналістські течії, що сформувалися навколо часописів «Еспрі» та «Ордр Нуво» («Ordre Nouveau»), а також спробу створити у політиці «Третю силу» та подібні рухи у Бельгії і Французькій Швейцарії, що мали там католицьке, а тут протестантське забарвлення. До них входили молоді послідовники Барта, такі як Дені де Ружемон (згодом став відомий як автор роботи «Любов і Захід»), які працювали у часописі «Еспрі».

Водночас, російська еміграція відкриває французькій інтелігенції німецьку і російську думку. «Цікаво спостерігати, як росіянин знайомить французів із німецькою філософією», зауважує Бердяєв, віддаючи належне книзі Жоржа Гурвіча «Сучасні напрямки німецької філософії»³² (“Les tendances actuelles de la philosophie allemande”), яка мала велике значення для популяризації у Франції Гусерля, Шелера

і Хайдеггера. Жан Валь публікує роботу «Трагедія свідомості у філософії Гегеля» («Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel»), Олександр Койре – свою велику книгу про Якоба Беме – обидві публікації Бердяєв відзначав як важливі події³³. Прихід Гітлера до влади змушує невдовзі приїхати у Францію учня Шелера, П.Л. Лансберга, він знайомить французів із персоналізмом свого вчителя, який справить значний вплив на рух «Еспрі». Ця діяльність Лансберга була близькою Бердяєву, який теж цінував і популяризував ідеї Шелера. Лансберг, зі свого боку, підкреслював вплив Бердяєва на філософію персоналізму християнського спрямування. На його думку, Бердяєв шукає свій [відмінний від обраного Шелером] шлях до діалектики «явлення» (Aufweiss)³⁴.

Можливо, під впливом своєї дружини, Марітен відкриває серію «Росо д'Ор» («Roseau d'Or») для авторів православного спрямування. У збірці цієї серії за 1926 рік Бердяєв опублікував статтю «Доля культури» («Le destin de la culture»), а в збірці за 1927 рік – статтю «Нове середньовіччя» («Le nouveau Moyen Age»), які мали надзвичайний успіх.

Стаття «Нове середньовіччя» зробила Миколу Бердяєва одним із духовних учителів молоді, яка згодом приєднається до персоналізму, і, в першу чергу, до руху «Еспрі». Рух «Ордр Нуво», залишений без керівництва через передчасну смерть Арно Дадьє, еволюціонував і прийшов до синтезу ідей Ніцше і Маркса, що віддалило його від християнства, а «Третя сила» загубилася у політичних іграх.

Якщо вірити запису, зробленому Емануелем Муньє 8 грудня 1930 року, то ідея видання часопису і створення руху «Еспрі» народилася під час однієї із зустрічей у Миколи Бердяєва³⁵. Він також братиме участь у зібранні, на якому буде засновано журнал, а молодь, яка візьметься за цю справу, назве Бердяєва одним зі своїх вчителів. «Ми були досить зайняті, щоб відійти від дрібних літературних авторитетів і університетських метрів. Ми не читали ні Маркса, ні К'єркегора, ні Ясперса. Ми шукали притулку між Бергсоном і Пегі, Марітенем і Бердяєвим³⁶». Однак варто відмітити, що серед «натхненників» – тоді ще живих – Бердяєв, незважаючи на вікову різницю, єдиний узявся особисто не лише писати для часопису, але й брати участь у русі «Еспрі». «Вчора, на зібранні соціальних груп було багато людей, зокрема і Бердяєв³⁷». «У п'ятницю ввечері відбулась перша установча зустріч учасників руху «Еспрі». Обговорювалися соціальні, економічні, юридичні та інші питання. Нас було близько тридцяти осіб, чимало нових, Бердяєв – для рівноваги³⁸».

2. Бердяєв і французький персоналізм

Найбільше вплив Бердяєва на французький персоналізм відчувається у сфері, до якої Рікер відносить поняття особистості: “етична і політична занепокоєність, “виховна” спрямованість пов’язана з кризою цивілізації”³⁹...” Якщо скористатися назвами його книги і однієї зі статей, то можна сказати, що, в першу чергу, Бердяєв намагався розкрити і пояснити “витоки і смисл російського комунізму”, він хотів розглянути “істинне і хибне” у соціалізмі. Співробітник часопису “Еспрі” Моріс де Гандіак, котрий після війни працював із Бердяєвим над публікацією “Щоденника нової епохи” (“Cahiers de la Nouvelle Epoque”), дуже влучно визначив внесок мислителя в цю галузь:

“Він залишиться для нас людиною, яка відмовилася сприймати економічну залежність як обов’язковий наслідок первісної нестачі. Для нього творча свобода у вирі амбівалентного світу, має слугувати для подальшого звільнення”.

“І все ж таки жоден суспільний лад не зміг викоренити зло, знищити прагнення до влади, інстинкт агресії, ненависть і гординю. Якби людина мала одну лише “природу” (nature), вона б обов’язково впала у її протилежність “антиприроду” (antinature) [...] Така, абсолютно вільна, людина є менш утопічною, ніж недосяжна межа жертвності. Але, щоб не перетворитися на містифікацію, цю завжди оновлювану жертву має приносити суб’єкт, який свідомо приймає свою долю, не відокремлюючи її від долі інших людей, який долає тяжіння до монізму (як ідеалістичного, так і матеріалістичного), і, нарешті, котрий знає, що ніяка свобода не звільнює, якщо вона не є трансцендентною”⁴⁰.

Коли йшлося про Росію, Муньє завжди звертався до Бердяєва, який забезпечував журнал “Еспрі” не лише своїми статтями, а й іншими чудовими роботами: хроніками і статтями інших авторів, серед них слід відмітити Олену Ізвольську та Георгія Федотова, професора Свято-Сергієвого інституту (Institut Saint-Serge), який тоді працював над оновленням православної агіографії. У перші місяці 1940 року Бердяєв на прохання Муньє випускає спеціальне, присвячене Росії, число часопису “Еспрі”, але весь тираж було втрачено під час німецького вторгнення у травні того ж року.

Ставлення Бердяєва до комунізму чітко сформульоване у статті, що увійшла до першого числа часопису “Еспрі”, що якраз має назву “Істинне та хибне у комунізмі”⁴¹. Він зазначає, що комунізм свідчить про те, що християни так і не виконали свій обов’язок, що мета християнства так і не була досягнута. Соціалізм має християнські

корені. У народному християнстві – це євангельська бідність, як її розуміли за середньовіччя та в епоху Реформації. У євангельському масштабі, зауважує Пегі, – це французький соціалізм першої половини XIX століття. А соціалізм, перетворений на комунізм, хоче досягти єдності через протистояння добра, через знищення “зла”, очищенням “поганих” за допомогою терору. Це “жах поганого добра”, абсолютно заперечуваний християнством, сутність якого – свобода. Християни мають обмежувати соціальне зло, прагнути перетворення суспільства в Дусі Христовому. Якби не було комунізму з його безбожністю, був би суд, яким “християнські” народи не схотіли судити самих себе.

Існує багато істин, які відстоює соціалізм: він засуджує відчуження, вимагає керування економікою за допомогою розуму, примирення – шляхом знищення класів, припинення експлуатації, єднання людства в оволодінні природою...

Цим істинам протиставляється єдина брехня (принаймні у комунізмі це дуже суттєво): заперечення трансцендентності і духовного принципу в людині, звідси – захоплення соціальним, соціальний і технічний монізм, внутрішньо історична есхатологія, діалектична гра, у якій зло може породжувати добро, і, отже, воно виправдовує зло.

Показати в комунізмі істинне та хибне – означає прийти до єдиного християнства, до духовності такої глибокої, що вона перетвориться на соціальну справедливість і стане продуктивною для культури. Це означає виникнення нового типу святості.

У липні 1941 року, коли Німеччина вже напала на СРСР, в останньому числі часопису “Еспрі”, що Муньє встиг видати за режиму Віші, він не побоявся надрукувати велику цитату з Бердяєва, який, на його думку, “зміг точно вказати проблему” і “навчив нас розглядати зраду християнського світу, не виявляючи слабкості, і з усією серйозністю”⁴².

“Марксизм для нас не має ніякого значення, він хіба що основа нашої помилки” пише далі Муньє у своїй роботі “Революція персоналізму”⁴³ (“*Revolution personaliste*”). Як і Бердяєв, він показує, що для персоналізму обов’язковою є критика відчуження, але повністю заперечує постулат, згідно з яким “соціальність дає вичерпне пояснення свідомості”⁴⁴. Бердяєв і Муньє викривають буржуазний дух як метафізичну і релігійну категорію. Хоча Муньє не читав ні “Лицаря бідності” (“*Le Chevalier de la pauvreté*”), чудову роботу Бердяєва про Леона Блуа, опубліковану в часописі “Софія” у червні

1914 року, ні статтю “Духовна буржуазність” (“Le Bourgeoisisme spirituel”) у часописі “Путь” за березень – квітень 1926 року (яку було перекладено французькою тільки після смерті Бердяєва), він, звичайно, знав яких поглядів дотримується Бердяєв у цьому питанні – з їхніх бесід. Бердяєв визначив буржуазний дух як структуру свідомості, як особливе сприйняття реальності. У такому вигляді він існував завжди і Євангеліє викриває його з особливою силою. Він став ще відчутнішим у Радянському Союзі. Для Блуа, підкреслює Бердяєв, “буржуа” – це чистий ідолопоклонник, той, хто вірить лише своїм почуттям. Гроші – це щось чуттєве, видиме, їм властиве жахливе самовдоволення, яке розп’яло Бідного. Бердяєв розвиває цей підхід: буржуазний дух означає нездатність серйозно сприймати невидиме, це сліпа віра у силу речей, заперечення таємниці і трагічного. Буржуа, чи то консерватор, чи то революціонер, “не бачить ані людського обличчя, ані неба, ані зірок”. Новий буржуа переслідує усе старе – це трагікомедія історії. Навіть, якщо він християнин, буржуа не знає ні Христа, ні хреста і думає тільки про те як облаштувати весь світ. До такого типу у християнстві належить лише *homo viator*.

Цей аналіз майже дослівно відповідає аналізу, запропонованому Муньє: він також посилається на Апокаліпсис: “Буржуа [...] являє собою тип Антихриста”. Те ж метафізичне визначення буржуа як “людини, яка втратила почуття Буття [...], і втратила Любов⁴⁵”. “Чуттєвий світ втратив для неї свою чарівність. Вона перебуває серед речей...у втраченому часі, вона любить речі і для неї лунає світова літургія [...]. А таїна? Де вона може її зустріти? Адже вона перебудувала світ на свій кшталт. У цьому світі немає місця для Бога, цей світ наскрізь буржуазний⁴⁶”. Ці зауваження настільки точно висловлювали думку Бердяєва, що він, у свою чергу, дослівно включив їх (варто звернути увагу на цей обмін ідеями) у свою роботу “Про рабство і свободу людини” (“О рабстве и свободе человека⁴⁷”)... Розвиток цих ідей можна знайти у Бріса Парена і Поля Рікера.

Отже, вплив Бердяєва відчувається, скоріше, у філософії особистості, філософії, яка знайшла застосування в період кризи цивілізації. Цей вплив зливається з іншими, зокрема Блуа, Пегі, Марітена, Шелера, й розділити їх дуже важко. Вражає те, що їхні погляди багато в чому збігаються з найважливішими ідеями Бердяєва. Перші виступи Муньє, зокрема редакційна стаття у журналі “Еспрі”, що має назву “Оновлення Ренесансу” (“Refaire la Renaissance”), і “Маніфест персоналізму”⁴⁸ (“Manifeste au service du personalisme”)

з'явилися, очевидно, услід за роботою Бердяєва "Нове середньовіччя" ("Nouveau Moyen Age"). Те, що Муньє казав про "оновлення Ренесансу", а не середньовіччя, зовсім не є свідченням розбіжності поглядів із Бердяєвим, навпаки – сам Бердяєв зауважував, що при поверхневому прочитанні можливе реакційне використання його ідей. Він був вражений антигуманізмом, який панував серед християнських народів Заходу. Він аж ніяк не мав на увазі повернення до середньовіччя в сенсі поширеного в той час протиставлення божественного – свободі і терпимості. Йшлося про відмову від логіки протиставлення, Бог – *проти* людини, а потім – людина – *проти* Бога заради утвердження повноти боголюдськості, покликання людини у Дусі для обожнення самого себе через перетворення універсума. Можливо, саме Бердяєв підказав Муньє ідею нового Ренесансу, Ренесансу, в якому людське стверджувалося, не відокремлюючись від божественного, як він сам писав у роботі "Смисл творчості". На організаційних зборах руху "Еспрі", присутні там молоді інтелектуали вимагали, аби часопис став на захист людини і гуманізму⁴⁹. Бердяєв дуже радів цьому. А Муньє, наступного дня після смерті Бердяєва, назвав його "першим гуманістом нової Європи", "трагічним" гуманістом "темної"⁵⁰ епохи: це ключові слова "Нового середньовіччя" ("Nouveau Moyen Age").

У момент кризи, коли помирає християнство, і який для Бердяєва є судом над "негідними вчинками християн", єдиною надією може бути відродження у світлі оновленого християнства.

Історичне християнство, постійно повторював Бердяєв, з'єднавшись із царством Кесаря, перетворилося на теократичну утопію, яка "заперечувала свободу" і була відкинута сучасним гуманізмом. Навіть після її загибелі християни зберігають оборонні, консервативні, моралізаторські позиції⁵¹. Необхідно звільнитися від ностальгії, сприймати сучасний бунт як негативну теологію, зуміти розгледіти глибокий, нехай несвідомий зв'язок між гуманізмом і одкровенням боголюдства. І, таким чином, повернути християнству його творчу енергію у перспективі дієвої есхатології⁵².

Усі ці ідеї ми знову зустрічаємо в Емануеля Муньє: треба "вийти з гетто", християнство – "це безумство, безрозсудна сила зрушення"⁵³ ... Християнство – цей "нерівний шлюб між небом і землею"⁵⁴, померло. У своїй книзі "Християнство, що померло" ("Feu le chretiente"), Муньє пише: "У нас віднімають царства одне за одним: Царство Христа починається з великої, зростаючої бідності"⁵⁵. "Ніч знову осяяло бліде полум'я"⁵⁶. Річ не в моралізмі, а в тому, щоб

відповісти на тривогу, яка разом із Заратустрою увійшла в сучасну свідомість⁵⁷". Саме цього прагнув Бердяєв, розробляючи свою етику, антропологію "творчості". Муньє, як і російський філософ, "завжди вважав, що атеїстичні переконання частково містять негативну теологію⁵⁸". А оновлені сили християнства Муньє позначає за допомогою псалмічних символів, у яких відчувається зв'язок не лише з Бердяєвим, а й з православною чуттєвістю, представленою у Франції російською еміграцією: "Людина має відчувати Пасху, це воскресіння у серцях людей, як велику звістку нашого часу⁵⁹". "Уже кілька століть Захід охоплений повільною смертю Бога: можливо, це лише сутінки ідолів, які приховали обличчя справжнього Бога. Щоб настала нова Пасха, потрібна нова Голгофа⁶⁰".

Звідси виникає необхідність духовної, культурної та соціальної творчості, спочатку кожної людини окремо, а далі – людей близьких духовно. Бердяєв і Муньє використовують тут один і той самий вислів: "панування духовного"; "часопис ("Еспрі"), писав Бердяєв у 1933 році, впевнено утверджує панування духовного... У першу чергу – духовне, а потім економіка й політика, як доповнення⁶¹".

Стосовно підходів до проблеми особистості, тут важко визначити внесок Бердяєва, але певними своїми рисами французький персоналізм завдячує саме йому. Це і відрізняє його від послідовнішого, менш натхненного, не пов'язаного з тринітарною проблемою персоналізму Мена де Бірака та Ренув'є (цю традицію у 30-х роках продовжили Моріс Недонсель і Габріель Мадіньє). Чи варто говорити про те, яке значення у цій сфері мали книжки "Про призначення людини" ("О назначении человека") і "Про рабство і свободу людини" ("О рабстве и свободе человека"). Перша досить велика глава цієї книги являє собою синтез усієї філософії особистості: "Це надзвичайно цікава глава, присвячена проблемі особистості, вона уточнює положення, вже знайомі нашому читачеві", – напише Муньє у своєму відгуку на цей твір. Коли Муньє у пізнішій роботі визначить особистість "радше, як присутність, а не як буття..., як активну присутність, що не має основи⁶²", він тільки узагальнить думку Бердяєва. Жан Лакруа, у своїй книзі "Особистість і любов" ("Personne et Amour") зробить те ж саме – особистість для нього, щось "потойбічне", вона проявляється, але не може бути підпорядкована чомусь зовнішньому, це присутність, яка визначається своїми зв'язками з іншими⁶³.

Вплив Бердяєва на Муньє виявляється в тому, що останній ототожнює особистість зі свободою. Звичайно, у тексті, написаному у

1941 році, відчувається, скоріше, вплив Григорія Нисського, котрий здобув у той час відомість у Франції завдяки роботам Жана Данієлу: "Людині дана можливість робити помилки і творити зло, щоб її досконалість не була досконалістю автомата, щоб її (досконалість) досягали, а не просто отримували"⁶⁴". Слова Бердяєва, який захоплювався Григорієм Нисським і Достоевським, вчуваються в роботі Муньє "Важка правда" ("Certitudes difficiles"): "Достоевський бачив смисл християнства у духовному шляху, який веде від покутування до постелі, коли Христос відмовляється від влади і від багатств світу, до того моменту, коли його розп'яли, і римський солдат каже йому: "Зійди з хреста, якщо ти Бог". Саме тому, що він Бог, він не хоче добиватися віри вільної людини, бентежачи її дивом. У цьому безумовно полягає смисл, сприйнятий різними напрямками персоналізму, у яких живе почуття духовної свободи"⁶⁵". Муньє, очевидно, сприймав Достоевського у світлі роботи Бердяєва "Світоспоглядання Достоевського" ("Мирозерцание Достоевского").

Так само як і Бердяєв, Муньє визначає свободу не як можливість відкласти розп'яття, а як прийняття заклику, що йде від Бога, як вірність своєму покликанню у повному сенсі цього слова. "Моя свобода є покликанням", каже він, відповідаючи на твердження Бердяєва, що Бог чекає від людини вільної творчої любові. Через Бердяєва у французький персоналізм перейшло православне розуміння "синергії". Моє покликання "справді сформоване мною самим за допомогою промислу Божого"⁶⁶", – пише Муньє. І далі: "...людина була створена здатною сприяти Богу"⁶⁷". "Найвище покликання людини – обожнити себе, через обожнення світу"⁶⁸". Отже, християнство може відповісти Ніцше. Услід за Бердяєвим, Муньє підкреслює значення, яке мають для християнства сила і протистояння. Його робота "Християнське протистояння" ("Affrontement chretien") являє собою діалог із Ніцше, книги якого він читав під час війни, усамітнівшись у Дієлфі. А Жак Лакруа у своїй книзі "Особистість і любов" ("Personne et Amour") просто запозичив у Бердяєва розрізнення етики закону, етики любові і етики творчості. Ця робота містить багато цитат із трактату Бердяєва "Про призначення людини"⁶⁹.

У Муньє і Лакруа ми знаходимо критику щастя, що близька Бердяєву, якого на це надихнув "Великий Інквізитор" Достоевського і книга Ніцше "Остання людина". Таким чином, спадщина духовного аристократизму збагатила французький персоналізм, з'єднавшись із новими цінностями справедливості та братерства. Бердяєв неоднора-

зово повторював, що це сполучення сформувало його ставлення до суспільного життя. Критикуючи тлумачення щастя, яке пропонує Бентам, – “примітивна насолода світом і спокоєм” – являє собою, на думку Муньє, “свідому чи приховану метафізику можновладців лівої орієнтації⁷⁰”, він згадує Великого Інквізитора: “Ми дамо їм тихе, смиренне щастя, щастя слабосильних істот, якими вони створені⁷¹...” А Жан Лакруа, у статті “Гуманістичний соціалізм” (“Sociolisme Humaniste”) зауважує: “...соці. лізм, яким його уявляв Достоевський у “Великому Інквізиторі”, стаив за мету зробити щасливим увесь світ, [...] це був лише проект глобальної реорганізації з метою розподілу щастя між людьми⁷²”. Повертаючись до твердження Бердяєва про те, що свобода не стільки право, скільки обов’язок, складний і важкий обов’язок, якого люди уникають: “Правильно, що люди тільки й чекають аби їх звільнили від них самих; вони кидаються в рабство [...], свободу витримати дуже важко⁷³”.

Особистість розкривається у стосунках, вона може відбутися тільки у суспільстві. Цю тему розвивав ще Пегі і ми зустрічаємо її у багатьох представників філософського відродження 30-х років: і в Габріеля Марселя це “досвід [того, що зветься] “Ти”, і у першій перекладеній роботі Мартіна Бубера “Я і Ти”. В цьому питанні погляди Бердяєва співзвучні вищезгаданим. Але його думка набуває особливого значення, якщо йдеться про застосування цієї філософії єднання до реальної боротьби (саме цього і вимагав рух “Еспрі”).

З одного боку, Бердяєв продовжував слов’янську традицію Соборності. Його філософія являє собою церковне вчення про Соборність, застосоване в антропології, точніше, у царині, яку можна назвати соціологією свідомості. З іншого боку, Бердяєв використовує досвід німецької соціології (ідеї Зіммеля, Тенні, Шелера, Гартмана), яка розрізняє різні типи суспільств, а також ідеї Хайдеггера, у якого він запозичує поняття “безособовий світ” (“monde de l’on”), яке позначає відчужений, об’єктивований світ. Звичайно, Бердяєв не виступав за Соборність, але й не поділяв німецьких поглядів, і не він один займав таку проміжну позицію. Я вже казав про роль Лансберга, а наприкінці 30-х років завдяки роботам отця Гратье стало відомим слов’янофільство, особливо ідеї Хомякова. Сам Бердяєв зауважує, наскільки концепція отця Лабертоньєра, останнього представника поглибленого та оновленого модернізму, близька до “церковної теології православ’я”. Його ідеї дуже близькі ідеям Хомякова⁷⁴”.

Своєю класифікацією людських стосунків у “безособовому світі” (“monde de l’on”) Муньє, почасти, завдячує Бердяєву: спільність

однодумців (“ми інші”), вітальні спільності і, нарешті, вінчає їх вільне об’єднання людей, яке завершується єдністю святих у їхній причетності до Трійці (Тринітарної Спільності)⁷⁵”. Звертання до єдності трьох божественних осіб йде частково від Бердяєва, частково від Марітена...

Бердяєв звернув увагу на характерну для персоналізму недовіру до держави і колективізму, про що раніше говорили Пегі та Прудон. “Муньє настільки тісно пов’язує особистість і суспільство, що не хоче говорити “я”, а говорить “ми”. Таким чином, він наближається до поняття Соборності, як воно трактується у православній традиції. Він і його послідовники виступають проти анонімності, проти безособового, проти *das Man*. Капіталістичне суспільство анонімне, особистість у ньому пригнічена, але комунізм ще ворожіший до особистості. Індивідуалізм і колективізм просто різні прояви одного зла⁷⁶”.

Бердяєв і Муньє наполягають на абсолютному характері особистості, рішуче заперечують можливість “розглядати чоловіка чи жінку як інструмент колективності, індивідуалізму чи ідеології [...]”, закладати у них будь-який жорсткий план, який визначатиме їх місце у суспільстві⁷⁷”. Бердяєв постійно підкреслював, що особистість не може бути частиною цілого, що вона створює це ціле, поєднуючись з іншими людьми, що суспільство є частиною особистості, являє собою один з її вимірів, а не навпаки. Звідси, вважають персоналісти, виникає необхідність наведення порядку “у сфері політики, тобто у цій *плюралістичній* державі, і в економічній сфері – *переорієнтування децентралізованої економіки на людину*, що забезпечить, зі створенням таких необхідних на цей час суспільних інститутів, простір і свободу для захисту особистості⁷⁸”.

Християнський персоналізм бачить сенс історії у Христі і Святому Дусі. У цьому особливо помітний вплив Бердяєва на Муньє, зауважує Жан Лакруа у статті “Муньє як наставник” (“Mounier educateur”), виданій у журналі “Еспрі” в грудні 1950 року. Компіляції, переклади окремих глав із книг Бердяєва зроблені в період між двома війнами і, нарешті, запізнiла публікація французького перекладу роботи “Смисл історії”, були причинами цих збігів. Підхід Муньє особливо близький за змістом до однієї глави книги “Померле християнство” (“*Feu Chretiente*”), яка вийшла друком у 1950 році. Біблійне Одкровення, Втілення, прагнення Царства Небесного привело до того, що есхатологічний час переміг циклічний час давнини. Історія єдина через те, що усе людство онтологічно перебуває у Христі – до цієї теми услід за Отцями Церкви звернувся Бердяєв, а потім її розвивав Муньє. Гріх – це, в першу чергу, “розрив людської єдності” і розп’яття

Христа, “який зібрав разом розкиданих по світу людей”⁷⁹”. Втілення “відроджує попередню історію”, воно “починає і визначає усю наступну історію”⁸⁰”, наповнюючи смыслом усю історію в цілому. Світ, так само як і людина, був розділений, розщеплений людським гріхом; він буде знову зібраний Христом-Об’єднувачем⁸¹. “Нова земля”, про яку йдеться в Апокаліпсисі, означає перетворення світу, в якому мають брати участь усі люди – ця ідея активної есхатології особливо близька Бердяєву і всій російській релігійній філософії. Уся історія є апокаліптичною і позначена катастрофами останніх днів світу, які лише стануть її останньою межею⁸²”. Поняття позаісторичної та внутрішньоісторичної есхатології також, на мою думку, належать Бердяєву, оскільки цей аспект християнства, частково забутий християнами Заходу внаслідок історичних катаклізмів, знову відродився на Сході. Прогрес не має сенсу за межами есхатологічного узагальнення історії: “Невизначений прогрес, результати якого не стали б відомі усім суб’єктам історії, означав би перемогу смерті і несправедливості”⁸³”. Це велике прозріння Федотова знаходить відгук у французьких мислителів, завдяки зусиллям Бердяєва, який постійно звертався до цієї ідеї, уточнював і доповнював її⁸⁴. Історія – це трагічне становлення, прогрес тут набуває сенсу лише в есхатологічній перспективі, яка важлива своїм завершенням, що позначене “непоправними втратами, стражданням, переломними етапами, мороком, кризою”⁸⁵”. Отже, справжня історія – боголюдське творіння, і ми реально “сприяємо здійсненню Божественного задуму”⁸⁶”.

У роботі “Померле християнство” тільки повторюються ідеї, висловлені у книзі “Смысл истории”. У іншій статті Муньє, говорячи про історію, наводить дуже характерне для Бердяєва, і для православ’я в цілому, твердження, що християнство закликає кожну людину “стати богом, і зробити це, виходячи з особистої свободи”⁸⁷”.

Це бачення історії пов’язане із християнською концепцією космосу, дуже чіткою у духовній традиції, яку представляє Бердяєв, і менш розвинутою на Заході, де до неї звернувся Муньє, зумівши надати їй сили та поетичної краси. Він визнає, що цей космічний вимір – істина, що виявилася зовсім забутою. Природа невіддільна від людини, яка визначає її, робить частиною своєї долі⁸⁸, вона також невіддільна від Бога, оскільки є його “таїнством”⁸⁹”. Будь-які спроби мислити чи відчувати (разом зі святим Франциском) християнство космологічно, здаються багатьом пантеїстичними. Отже, світ покинутий сучасною людиною; вона погодилася, що перед лицем цієї машини немає нічого крім речей, простору, руху і самої людини, яка “відсторонено і

байдуже спостерігає за її позбавленою мети роботою⁹⁰". Останнє зауваження належить Бердяєву і збігається з інтуїціями, які ми постійно зустрічаємо у представників російської релігійної філософії. Відчуття космічного у Муньє має глибоке коріння: звичайно це свідчення християнського Сходу, але й безпосередньо Отців Церкви, з першими публікаціями серії "Християнські джерела" ("Sources chretiennes"), також Франциск Асизький, Клодель і чудові есе Тейяра де Шардена, які тривалий час залишалися напівтаємними (особливо перші версії, які виходили за межі будь-якого конвенціоналізму, "Божественне коло", дуже близьке до концепції божественних енергій Григорія Палами).

Своїми пошуками сенсу історії, Бердяєв зробив велику послугу молодим французьким персоналістам: він звільнив їх від жаху перед машиною, який панував на той час серед інтелектуалів, особливо християн. Його брошура під назвою "Людина і машина" ("L'homme et la machine"), видана у французькому перекладі у 1933 році, мала широкий резонанс; ця тема простежується у Муньє, у книзі "Маленький жах XX-го століття" ("La petite Peur du XXe siecle"), що побачила світ у 1948 році, у главі, названій "Звинувачується машина" ("Machine en accusation"). Три основні теми цього тексту Муньє взяв безпосередньо з короткого але різкого за інтонацією есе Бердяєва:

1. Християнство "очистивши міф" уможливило розвиток науки і техніки. Але у певний момент світ знову став прірвою, людина з жахом відступає перед невідомим⁹¹.

2. Із появою машини для людства закінчується "життя в лоні"⁹², Бердяєв називав цей час періодом Землі-Матері; "механізація являє собою переміщення роду, роду людського, з одного універсума в інший"⁹³, як народження особи з лона Землі-Матері.

3. Отже, техніка є амбівалентною, вона відзвичаїла людину "від уявлення про вразливість усього живого", яке, однак, є ознакою "високої якості", "хімерного і невтримного ритму [...] творчого часу", плідності того, що відбувається повільно⁹⁴. Бердяєв у цьому зв'язку говорив про смерть людини і її оточення, та про чисту силу духу в повазі до землі та її одухотворенні⁹⁵.

3. Розбіжності та спільні риси у поглядах Бердяєва й Марселя Море

Хоч би яким значним був вплив Бердяєва на його оточення, він мав свої межі. Розбіжності у поглядах російського філософа і представників французького персоналізму стосувалися, перш за все,

шляхів і засобів свідчення; однак, по суті, вони виявилися метафізичними і релігійними.

Для Бердяєва єдиною можливою і плідною справою була довготривала духовна активність. За його власними спостереженнями⁹⁶, багато французьких християн, і католиків, і протестантів, із великою цікавістю читали його головні твори, такі як “Дух і свобода” (“Дух и свобода”) та “Про призначення людини” (“О назначении человека”). Але “соціальні, політичні й культурні наслідки цього впливу могли стати відчутними лише поступово”⁹⁷. Рух “Еспрі”, навпаки, прагнув негайного впливу на події. Бердяєв зауважує, що цей рух обмежувався лише колом інтелектуалів, його авторитет у суспільстві був незначний і відчувалося, що він безсилий протистояти наближенню катастрофи⁹⁸. Це безсилля набере нових форм після війни, коли почнеться захоплення комунізмом. Однак така турбота про ефективність призвела до того, що керівники руху звернулися до соціальних і політичних проблем, а отже, знехтували власне духовними проблемами, заглиблення у які вимагає величезного терпіння⁹⁹. Отже, вони ризикнули відмовитися від своїх попередніх поглядів, згідно з якими тільки таке заглиблення може, зрештою, збагатити життя й оновити культуру. Виникло певне непорозуміння: “Те, за що мене цінують, – пише Бердяєв, – це не те, що я вважаю суто моїм”¹⁰⁰, а саме – “міф” (не у значенні казки, а як інтуїція, яку неможливо висловити інакше) про “вічно сущу” свободу, творче покликання людини, яка потрібна Богу, одкровення Бога людині у Христі і одкровення людини Богу у Святому Духові, “патетичний” Бог, оновлене бачення тринітарного життя, об’єктивація, есхатологічний “прорив”, яким є творчість¹⁰¹... Сам Бердяєв писав, що його французькі друзі, вважають за краще не згадувати ці ідеї (які отець Георгій Флоровський, у колі російської еміграції критикував як “гностичні”), вони хочуть бачити у ньому лише знавця Росії, який займається історичним розрізненням типів духу, носія “парадоксальної етики”, “екзистенційного” мислителя-персоналіста.

Щодо терміна “екзистенційний”, то, аби уникнути іншого, в першу чергу семантичного, непорозуміння слід зробити невеличкий відступ. Намагаючись самовизначитися на Заході, Бердяєв, починаючи з роботи “П’ять роздумів про буття”, називав себе “екзистенційним філософом”. Саме так його французькі друзі хотіли його розуміти. Однак це визначення, на мою думку, було для Бердяєва зручністю, даниною моді, у такий спосіб він хотів довести, що він не просто емігрант, замкнений у своїй еміграції, який говорить “ханаанською

мовою", малозрозумілою французам. Він був "екзистенційним" філософом у тому розумінні, що його думки неможливо відокремити від життя. Але навряд чи у філософському сенсі, і можна навіть сказати, що він не був "філософом" у значенні, якого надають цьому слову у французькому університеті (тут це помітили тільки в наш час, і тому, не намагаючись зрозуміти, що він мав на увазі, його стали вважати маргіналом (єдиним винятком був Анрі Корбен і його учні), посилаючись на те, що він не вміє аргументувати і надто вільно поводить із цитованими авторами і т.д.).

Бердяєв до кінця залишався російським релігійним філософом, прибічником напрямку, що у своїх дореволюційних роботах він називав "містичним реалізмом"¹⁰². Він справді не проводить методичної аргументації, а промовляє і пророкує, він не хоче йти до таїни смиренно, кружним шляхом, а говорить у таїні, спочатку про досвід, який є нерозривно духовним і церковним, а потім про все і ні про що, про історію, як про свого kota Мурі. У Франції Бердяєв замінив поняття "містичний реалізм" поняттям "екзистенціальна філософія", і наївно вважав, що це не спричинить жодних наслідків. І йому повірили. Звідси – його запізнілі протести, спочатку, коли після Другої світової війни піднялася хвиля сартрівського "екзистенціалізму", і потім, коли його, Бердяєва, зарахували до "екзистенціалістів", хоча і християнського спрямування. Разом з іншими це зробив і Муньє у своїй роботі "Вступ до екзистенціалізму" ("Introduction aux existentialismes"). До речі, Муньє у цьому творі виявив таке глибоке незнання російської релігійної філософії, що у так званому російському екзистенціалізмі поставив поруч Соловйова і Бердяєва. Якщо примат свободи над буттям у Бердяєва в містичному плані чимось нагадує примат екзистенції над сутністю, то у Соловйова нічого подібного немає. Він постійно робить акцент на онтології – щоправда, скоріше у кабалістичному, аніж у схоластичному тлумаченні! У "Самопізнанні" Бердяєв поставив речі на свої місця: "Я ніколи не був під впливом ані К'єркегора, з яким я познайомився досить пізно, ані Хайдеггера, ані Ясперса. Мої витoki зовсім інші. Я ніколи не був чистим філософом, бо ніколи не відокремлював життя від філософії. Для мене пізнання є функцією життя, символом духовного досвіду. Неможливо відокремити пізнання від внутрішнього досвіду людини, її віри, її містичного"¹⁰³. Це уточнення стало відоме тільки після смерті його автора. Коли Муньє пише, що Бердяєв "намагається [...] ввести екзистенційний метод у сферу стосунків між Богом і людиною"¹⁰⁴, то це є, водночас, і правильним і хибним: це

правильно, якщо розуміти, що все переноситься на рівень “міфу” (у значенні, про яке ми говорили раніше) і містичного досвіду, а хибно, якщо йдеться про спекуляцію, хоч би якою витонченою вона була (Бердяєва, до речі, не можна назвати “витонченим”, він волає!).

Завдяки цим непорозумінням, Бердяєв сам чітко визначив основні розбіжності: порівняно з підходами молодих персоналістів, його ідеї, за його власними словами, були радикальнішими, суперечливішими та есхатологічнішими¹⁰⁵.

Його ідеї справді були радикальнішими. Він вважає, що персоналістський підхід найчастіше обмежується етикою, яка, безперечно, є необхідною, але недостатньою. А він сам надає перевагу пошукам справжнього “знання” (gnose), це прагнення значною мірою успадковане російською релігійною філософією від есихазму, але до нього додається бажання надати перетворенню людини соціального та культурного значення... Про персоналістів Бердяєв був тієї ж думки, що і про Лабертоньєра – вони не враховують апофатичного виміру, присутнього у вірі та релігійному досвіді¹⁰⁶.

Про духовний радикалізм Бердяєва, у персоналістських колах або зовсім не говорили (у часописі “Еспрі” майже не було рецензій на його суто “метафізичні” твори), або реагували досить жваво: віддаючи належне роботі “Дух і Свобода” – це єдина “теоретична” книга Бердяєва, проаналізована у цьому часописі перед війною. Моріс де Гандіак, котрий стане видатним спеціалістом із середньовічної філософії, зіставляє її з книгою Марітена “Ступені пізнання”, якій він віддає перевагу. “Бердяєв, – говорить він, сп’янілий від німецької метафізики, прагне зберегти у своїй новій вірі відважну та переможну свободу¹⁰⁷”. І протиставляє святості-любіві *гностичний* дар пророка-ясновидця, який був даний Баадеру, Соловійову та Блуа, та навряд чи їх насміляться канонізувати¹⁰⁸!

Концепція Бердяєва, яка, здається, залишилася найнезрозумілішою, чужою для французьких персоналістів – це концепція створеної природи, яка у своєму первісному стані була прозорою для Духу, але гріхопадіння, яке розглядається як космічна катастрофа, “поховало” її у смерті, в “анонтологічній” об’єктивації; ця прозорість була знову “таємниче” відкрита у Христі, про неї свідчить спілкування, відкрите творцям життя і краси, ясновидцям метаісторії. Тому світ, водночас, непрозорий і символічний, смертний і священний, позначений у його останній глибині хрестом і воскресінням. Моріс де Гандіак відкидає цю антиномію, стверджуючи, що для Бердяєва створений світ є лише “затвердінням”, “скостенінням” духу¹⁰⁹, тоді як книга “Дух і Свобода”

містить цілу главу про символ і розлогі міркування про Церкву, яка є красою світу, космосом на шляху до християнізації. На думку Гандіяка, схоластичний підхід, із властивими йому розрізненнями та ієрархіями, дає краще уявлення про створену реальність і саму цінність науки.

Так само і Муньє, який, хоча й розходиться в цьому пункті з Гандіяком, бачить у томіській концепції природи міцне підґрунтя для космології і стверджує, що матеріальність “існує автономним існуванням, яке ні до чого не зводиться”. Через повагу до Бердяєва, не називаючи його самого, Муньє звинувачує німецьку і слов'янську думку (таке об'єднання є до речі досить спірним) у зневазі до “твердого світу” та до розуму. Із Достоевського почалася “апокаліптична зневага до фізичного світу, який відділяє людину од вічності¹¹⁰”. У іншому місці він згадує “тьмянний всесвіт Беме і Екхарта”, а далі говорить, що “Шестов є послідовником Достоевського та іконоборців Сходу¹¹¹”. Таке зближення великого письменника з іконоборцями могло тільки поглибити непорозуміння. Адже мистецтво Достоевського є глибоко “іконософічним”, воно проникнуте таїною облич, красою Мадонни, красою, “яка врятує світ”, це мистецтво, яке вважає знищення ікони (що приписують старому Карамазову) символом відмови людини від того, аби бути образом Божим.

За цими розбіжностями відчувається постійний вплив неотомізму, ясний, ґрунтовний, врівноважений синтез, здійснений Жаком Марітенем. “За довгі роки нашої дружби, – пише Бердяєв у “Самопізнанні”, – Марітен дуже змінився, але залишається томістом. Він пристосовує нові проблеми до томізму і томізм до нових проблем¹¹²”. Вплив Бердяєва на Марітена безумовно був, але він стосувався, перш за все, соціальної та політичної сфер, розуміння “цілісного гуманізму”. Марітен перейнявся соціальними проблемами, які турбували Бердяєва і його супротивників, католики-консерватори закидали йому, що він потрапив під згубний вплив російського філософа¹¹³! Втім інтелектуальні структури томізму у Марітена зовсім не змінилися, наприклад, він ніколи, не зважаючи на всі зусилля, не міг прийняти молитву за спасіння світу¹¹⁴, яка є ознакою високої православної духовності та має таке велике значення для Бердяєва. Тоді як Бердяєв у “Самопізнанні” так багато і з великою симпатією говорить про Марітена, у “Записнику” (“Carnet de notes”) французького філософа Бердяєв майже не згадується. Єдиний уривок пов'язаний із Бердяєвим стосується їхньої суперечки щодо схоластики і дружніх відносин, які виникли між Марітенем і Жільсоном, оскільки останній підтримував Марітена у цій суперечці...

Втім, починаючи із сорокових років, і навіть із кінця тридцятих у французькому католицизмі почалися глибокі зміни, незвичайне патристичне оновлення, до якого Бердяєв мав пряме відношення; адже саме йому Жан Данієлу, один з ініціаторів цього оновлення, зобов'язаний відкриттям Отців Церкви, зокрема Григорія Нисського, якому він присвятив знамениту статтю "Платонізм і містична теологія". "Якби я не познайомився з Бердяєвим і через нього з Отцями Церкви, я б утратив віру", сказав мені одного разу кардинал Данієлу. Як ми вже зауважували, це оновлення торкнулося і Муньє – його думки щодо суто духовних проблем виходять з неотомізму і наближаються у окремих найглибших позиціях до ідей Бердяєва. На жаль, одразу після війни захоплення комунізмом, якого тривалий час не міг позбутися Муньє, стане перешкодою для такого зближення: для виправдання марксистського матеріалізму, субстанціалізм, притаманний томізму, був зручніший за динамічні, антиномічні, символічні концепції Бердяєва, Григорія Нисського, Максима Сповідника. Втім, вражає той факт, що Урс фон Бальтазар, у відомій книзі "Космічна літургія", яку він присвятив христологічному синтезу Максима Сповідника, продовжує, вже згадану нами, критику космології Сходу, яка, нібито, є мінливою, невловимою і нетривкою. З одного боку, романські камені, старанно обтесані та з'єднані, корисні і добрі, камені доріг та акведуків, з іншого – візантійська мозаїка, у якій єдине призначення каменю – відкривати світло!

Бердяєв хотів показати що таке творча духовність: він закликав до християнського відродження, здатного змінити самі основи культури і суспільства. Персоналістський рух, у його початковій фазі, мав те ж саме спрямування. Однак, одразу після Другої світової війни це синтетичне бачення розпалося. Часопис і сам рух "Еспрі" спрямовує свої інтелектуальні зусилля на вирішення соціальних і політичних проблем, перш за все – намагається почати діалог раніше за комуністів. Тоді багато видатних людей, що працювали у часописі до війни, залишили його і заснували разом з іншими збірку під назвою "Бог Живий" ("Dieu vivant"), у ній теологічні і духовні питання, якими нехтував або від яких відмовився рух "Еспрі", зайняли належне їм місце. У центрі цієї ініціативи стояв таємний геній, Марсель Море, він не мав університетської освіти, а був агентом з обміну валюти і вклав усі свої заощадження у новий часопис.

Між чуттєвістю Марселя Море і Миколи Бердяєва дивовижно багато спільного, і вплив останнього на Марселя Море безперечно

існував. На відміну від Муньє, Море належить до традиції “таємної Франції”, яка була дуже близькою Бердяєву, до цієї традиції він відносить “дивовижний духовний бунт XIX століття” (Бодлер, Рембо¹¹⁵), він бачить продовження цього руху у певних аспектах сюрреалізму і, особливо, суто духовного сюрреалізму групи “Велика Гра” (“Grand Jeu”). Як і Бердяєв, він (напевне ще більшою мірою) зазнав впливу пророкувань Леона Блуа. Марсель Море перший відмітив їх спорідненість з інтуїціями грецької патристики, зокрема з поняттям *ecstase* Григорія Нисського¹¹⁶. Це уявлення про динамічну вічність у якій ми рухаємося “від початків до початків, через початки, яким немає кінця” також було близьке Бердяєву. У сюрреалізмі чи, скоріше, у різних течіях сюрреалізму, він відкрив почуття священного, поетичної і містичної авантюри, чого якраз не вистачало персоналістам і що робило сюрреалізм близьким Бердяєву, оскільки до 1922 року (коли Ленін вислав головних її представників за кордон) російська релігійна філософія розвивалася у контексті широкого поетичного ренесансу. Книга Мішеля Леїрі “Марево Африки” (“L’Afrique fantome”) глибоко вразила Море і привела його до формулювань ідентичних бердяєвським (важко сказати, чи був це збіг, чи вплив). Для Бердяєва тільки суб’єктивність могла, стаючи “трансуб’єктивною”, привести до таїни (невдовзі це стане великою темою католицького священика Моріса Зюнделя, швейцарця за походженням, який тривалий час був на служінні у Єгипті. Він постійно коментував *intus* Августина). “Тільки максимальна суб’єктивність дозволяє доторкнутися до об’єктивного”, – пише Марсель Море про книгу Леїрі¹¹⁷, і це формулювання належить Бердяєву. Тільки ця “суб’єктивність, – продовжує він, – доведена до максимуму, дозволяє відкривати просвіти у тканині світу: пристрасність суб’єктивного духу розтоплює іній, що тонким шаром вкриває речі в собі¹¹⁸”. І тут також чується Бердяєв, у цьому оберненому використанні кантівської термінології, цьому підході до ноуменального через внутрішній світ, який є чимось відокремленим і, водночас, здатним об’єднувати.

Інший збіг: до війни в журналі “Еспрі” Море, як і Бердяєв, досліджував марксизм, чи, скоріше, ідеї Маркса, відчуваючи духовну потребу подолати його. У низці статей, що публікувалися, починаючи із двадцять першого номера у 1934 році, він представив юнацькі твори Маркса у досить несподіваному світлі. Він говорить, що деякі інтуїції Маркса співзвучні есхатологічним поглядам Блуа¹¹⁹. Як і Бердяєв, він вважає, що розумна критика марксизму має привести до “нової філософії Духу”, “справжній реалізм¹²⁰”, “реалізм Духу, здатного

змінити світ¹²¹". Врешті-решт, Море віддалився від Муньє, оскільки мав великі сумніви щодо ефективності пролетарської революції, навіть християнського забарвлення. Така революція могла б тільки замаскувати перехід від "приватного капіталізму" до "капіталізму державного¹²²", а розвиток техніки, яким Море зацікавився у зв'язку із статтею Лаффітта про машини¹²³, яку також цитує Бердяєв, може тільки зміцнити владу соціального, "необхідного" над індивідом¹²⁴. Море відкриває, знову ж таки услід за Бердяєвим, що спорідненість (з ідеями Блуа), від якої відмовлявся молодий Маркс, є лише елементом глобальної об'єктивації, корені якої – духовні (*spirituelles*), але не у спіритуалістському значенні цього слова, а в бердяєвському значенні "реалізму Духу". І цю об'єктивацію "можна подолати тільки через вторгнення у світ видимого – світу невидимого, який укорінений у трансцендентності¹²⁵".

Трансцендентність особистості, вторгнення іншого світу закарбоване в обличчі (це також підхід Бердяєва): "Існування кожної людини залишає у природі і суспільстві прірву...: людина є розривом всеєдності¹²⁶". І ось перед нами "патетичний" Бог Бердяєва. Його трагедія і "кенозис" (*kenose*), що визначили боголюдський плін історії: "Незмінний Бог християн приховує у Трійці внутрішню драму і, незважаючи на те, що він трансцендентний світові, проектує цю драму на живу плоть історії. Це трагедія боголюдства, у якій свобода людини відіграє провідну роль, так само як і всемогутність Бога¹²⁷". У Море ми знаходимо ті ж, характерні для Бердяєва (і Блуа), есхатологічні настрої, "прагнення тотального перетворення людини і всесвіту¹²⁸", провідна роль у цьому переході до "світу перетворення і воскресіння¹²⁹", належить Духу і "святим¹³⁰". Море чітко посилається на Бердяєва у своєму аналізі сучасної кризи і християнського оновлення, яке має прийти услід, у перспективі "страшної свободи¹³¹". "Свобода, дана людині, була небезпечною – це яскраво розкрив і підкреслив Бердяєв у невеличкій, на жаль, маловідомій, але надзвичайно цікавій, книжці "Духовний світ Достоевського¹³²". До речі, Море часто звертається до образу "підпільної людини", діалогу Івана Карамазова з дияволом, до гімну Богові, Богові радості, який, на думку Карамазова, співають "люди з підпілля".

Отже, у Марселя Море можна знайти майже усі аспекти бердяєвської метафізики свободи: благодать не протистоїть свободі, "вона звільнює її, вона спрямована до глибинного призначення людини¹³³". Свобода є "надзвичайно динамічною¹³⁴", свобода протистоїть об'єктивації: "Людина має постійно робити зусилля, аби

розбити світ, що застигає навколо неї і хоче полонити її¹³⁵". Однак свідомістю нашої епохи, якій властива глибока чутливість, оволоділа "страшна свобода": "Людина раптом усвідомила, що вона є страшенно вільною¹³⁶, – говорить Бердяєв, – навіть середньовіччя не знало такого глибокого трагічного досвіду свободи¹³⁷..." Разом із цією свободою народилася нова форма відчаю, яку не могли уявити собі сучасники Ансельма Кентерберійського, святого Бернара та Фоми Аквінського; людина побачила, як у глибинах її душі відкриваються невідомі до того перспективи, вона поставила перед собою питання, які вже не залежали від самого тільки розуму¹³⁸..." Саме у такому розрізі Бердяєв аналізує трагічний приємерк "нової епохи". Серед її провісників Море називає Достоевського і Ніцше. Єдина можлива християнська відповідь, пише він, це досвід пекла, який веде до переживання присутності Христа, переможця смерті і пекла, трагічної святості "святих Духом¹³⁹". Ці інтонації у Марсея Море нагадують "небезпечну педагогіку прірви" Блуа, і важливі фрагменти з книги «Про призначення людини» про досвід зла, пекла, випробування свободою і відчаєм. Цей досвід веде до спасіння, за умови, що він переживається як страждання, а не як милість (ласка). У такому разі, – зазначає Море, – це можливо єдиний шлях, "який можна вказати спадкоємцям Достоевського і Ніцше, а їх незліченно багато¹⁴⁰..." "Людина, яка з Безповоротним (Itevocable) відвідала найтемніші краї прірви, з якої живцем здерли шкіру, не чинитиме більше жодного опору Святому Духові, який тужить у кожному з нас¹⁴¹..."

На жаль, глибина і строгість, якої прагнув Море і люди, що згуртувалися навколо журналу "Бог Живий", поступово "застигали", набираючи форми ортодоксії, сповненої підозрілості, а отже, схильної до усіляких звинувачень. Кінець кінцем вони відкинули Бердяєва, який здавався їм надто маргінальним. Море відчував велику внутрішню спокусу "сісти за стіл із грішниками" (цей вираз належить Терезі де Ліз'є, якою він найбільше захоплювався)¹⁴², тобто покинути все, але вистояв, тримаючись за віру, яка ставала усе закритішою. З іншого боку, в особі Володимира Лоського та меншою мірою Георгія Флоровського велика неопатристична течія, що перемогла в той час у Православній Церкві, у колі російської еміграції, вплинула на спрямованість часопису "Бог Живий", що призвело до виключення з нього представників "релігійної філософії". Звичайно, Лоський виступав у першу чергу проти Булгакова, але не любив і Бердяєва. Він розумів буквально його "міфічну" концепцію свободи ("міфічну", але не містифіковану, якщо ми насправді прагнемо

зрозуміти її), намагаючись показати її абсурдність. Таке очищення було безумовно необхідним, Церква визнала і прийняла Орігена і Evagre le Pontique, а до Бердяєва в той час черга ще не дійшла (воно було окреслене Павлом Євдокимовим, який надрукував у часописі “Бог Живий” (*Dieu vivant*) дуже різкий лист, у якому радив створити кафедру атеїзму у кожній Духовній академії¹⁴³!).

Так чи інакше, Бердяєва не запросили працювати у новому часописі, і Марсель Море, який дедалі дужче прагнув православ’я, зрештою, гнівно відкинув космічне почуття священного, яке він так цінував у росіян та африканців (за книгою Лейрі “Марево Африки”), тоді як потрібне було перетворення цього почуття. Цей жест матиме продовження у вигляді жакливної передмови до 23 числа, у якому він ганьбить Достоевського. Море протиставив віру і життя, йому залишалося тільки вмерти або втратити віру, і він обрав друге.

Протягом останніх трьох років свого життя Бердяєв, відмовляючись од відокремлення духовного від соціального, символом якого було протистояння часописів “Еспрі” та “Бог Живий”, дієвого християнства та християнства трансцендентного, незважаючи на свій вік (а може, саме це й підштовхнуло його), здійснив останню спробу синтезу та подолання цього протистояння.

Він передбачив, що до нього прийдуть друзі, чи не краще буде сказати – послідовники, такі як Марі-Мадлен Даві, яка цікавилася його духовним досвідом: вона як і, трохи пізніше, Анрі Корбен, перший перекладач Хайдеггера французькою мовою та чудовий дослідник іранської містики, шанували його як пророка “йоханічної Церкви”, “Церкви Святого Духу” (забуваючи, що це можливе, очікуване пневматологічне оновлення бачилося Бердяєву, перш за все, у межах Православної Церкви). Цих людей, що були його послідовниками у духовній сфері, він об’єднав із тими, що вийшли з персоналізму й належали до соціального, навіть соціалістичного християнства, серед них Жак Мадоль та Андре Філіп. Так у 1947 році народився часопис “Щоденник Нової Епохи”, його назва є типово бердяєвською. Отже, метою був творчий синтез духовного і соціального: “Повернутися до релігійних джерел, поринути у нову духовність, оновити християнську єдність, відтворити людину як цілісність, розбиту ілюзією раціоналізму, замінити абстрактного індивіда живою людиною, привести інтереси мас у відповідність з інтересами еліти, індивідуальну свободу із суспільною еволюцією, гармонізувати національну особливість та дух екуменізму¹⁴⁴...”, такою великою була програма часопису. У статті

під назвою “Соціальна революція і духовне пробудження”¹⁴⁵ Бердяєв ще раз висловлює своє синтетичне бачення. “Безумством, – пише він, – було б відокремлювати (соціальну революцію) від перетворення людини, від духовної революції”¹⁴⁶”. Потрібно звернутися до “соціальних ідей Отців Церкви, які були зовсім забуті у традиційних Церквах”¹⁴⁷”. Соціалістичні течії прийняли, що правда у дещо зміненому вигляді, цей вимір християнства, який залишили без уваги християни...

Часопис “Щоденник нової епохи” проіснував недовго. І це не тільки через похилий вік Бердяєва, а в першу чергу, через те, що останній, в атмосфері великого антинацистського союзу й вітчизняної війни, яку вів СРСР, вважав, що лібералізація радянського режиму можлива, якщо відбудеться глибинна зустріч між Росією і Заходом, між православ’ям, з одного боку, і католицизмом та протестантизмом, з іншого – і через неї – відмова від атеїзму. “Росія, – писав він, – не тільки країна революції, – вона є спадкоємицею тисячолітньої цивілізації, християнської традиції, яка змогла пронести крізь усі перипетії історії чисте полум’я духу [...], що спрямоване безпосередньо до Абсолюту. Проаналізувати проблеми світу, що народжується [...], приділяючи особливу увагу внеску Росії, дослідити взаємодію двох споріднених цивілізацій, які, певною мірою, доповнюють одна одну – таке подвійне завдання ставить часопис “Щоденник нової епохи” перед усіма людьми доброї волі”¹⁴⁸...”. У той час, коли він редагував часопис “Русская Идея”, щоб допомогти молоді повернути найглибшу пам’ять про свою країну, він опублікував у “Щоденнику” статтю під назвою “Особистість і колективний дух у російській свідомості”, яка завершується такими словами: “Колись Росія врятувала Європу від монголо-татарської навали. А тепер врятувала її від гітлерівського завоювання. Але, якщо поглянути на речі глибше, можна стверджувати, що тільки християнське відродження, що поєднує принцип особистості з принципом колективності, може забезпечити перемогу над деперсоналізацією і дегуманізацією, які загрожують світові”¹⁴⁹...”

Але час для цього ще не настав. Остання хвиля сталінського зледеніння та холодна війна зруйнували сподівання Бердяєва, змусили його звернутися до духовного центру його послання. Останні записи, що були знайдені на столі після його смерті, являли собою план великого містичного трактату.

Зустріч ідей Бердяєва із французькою думкою була плідною, але залишилася незавершеною. Плідною у соціальному й етичному

планах, але духовно – незавершеною. Сьогодні, як ніколи, необхідне “синтетичне” бачення Бердяєва, щоб подолати опозицію інтеграції та прогресу, відмежованості християнства та його розчинення у дусі часу. Нам належить звернутися до цієї зустрічі та розширити її межі. Загалом, умови для цього нині набагато кращі. Неопатристичне відродження у православ’ї дозволяє доповнити та прийняти ці інтуїції представників російської релігійної філософії. Другий собор у Ватикані (хоча його настрій вже не так відчувається) та копітка праця екуменічного руху, яку іноді взагалі не помічають, відкрили Захід для сприйняття православного духовного досвіду. А тепер і Росія відкриває Захід: це відкриття, якого не треба боятися, а треба довести його до кінця, воно має бути глибше за цю “страшну свободу”, про яку говорили Бердяєв та Марсель Море.

У 1911 році, у своєму дослідженні, присвяченому Гюїсмансу, Бердяєв підкреслював, що для західного християнства характерне загострене почуття свого історичного призначення, та необхідності суспільної діяльності, але воно майже не знає сили “обожнення”. А тільки воно здатне збагатити чи, скоріше, стати основою цього призначення і цієї діяльності. У православ’ї, навпаки, даний шлях індивідуального обожнення, яке “здійснюється у житті святих, [...] у *старецтві*, але воно не переноситься на шлях історії, у суспільне життя”. Бердяєв доходить висновку, що тільки наближення цих двох частин християнства, допоможе “розкрити творчу релігійну активність, яка потенційно закладена у православ’ї, щоб відбувся справжній *teosis* в історичному житті християнства”. І “тоді почнеться велике і всесвітнє релігійне відродження, якого багато хто з нетерпінням чекає¹⁵⁰”.

ПРИМІТКИ

¹ Ми знаходимо це також у Сергія Булгакова у книзі “Свет невечерний”.

² *Essai d'Autobiographie spirituelle*, Paris, 1958, p. 17 (Самопознание, с.16).

³ *Там само*, с.16.

⁴ *Там само*, с.176.

⁵ *Там само*, с.12.

⁶ *Там само*, с. 350.

⁷ *Essai de Metaphysique eschatologique*, Paris, 1947, p. 44 (Опыт эсхатологической метафизики. // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. – Москва: Республика, 1995); *De l'esclavage et de la liberte de l'homme*, Paris, 1946, p. 86 (О рабстве и свободе человека. // Там само).

⁸ «Русская мысль», сент. 108, ця стаття також увійшла у збірку під назвою *La crise spirituelle de l'intelligentzia*, Saint-Petersbourg, 1910, p. 253–273 (Духовный кризис интеллигенции, Москва: Канон+, ОИ «Реабилитация», 1998).

⁹ *Там само*, с. 253.

- ¹⁰ Самопознание, с. 341.
- ¹¹ Там само, с. 316.
- ¹² Путь, № 18, сент. 1929, с. 117.
- ¹³ Там само, № 24, окт. 1930, с. 115–119.
- ¹⁴ Самопознание, с. 344.
- ¹⁵ Путь, № 5, окт.-ноябрь. 1926, с. 131–132.
- ¹⁶ Там само, № 8, авг. 1927, с. 145–148.
- ¹⁷ Там само, № 5, с. 132.
- ¹⁸ Там само, № 57, авг.-окт. 1938, с. 84–86.
- ¹⁹ Там само, № 28, июнь 1931, с. 104–106.
- ²⁰ Там само, № 44, июль-сент. 1934, відгук на книгу С. Suares, *La comedie du peche originel*, с. 68–72.
- ²¹ Москва, 1911.
- ²² Philosophie de la Liberte, Moscou, 1911 (Философия свободы. // Философия свободы. Смысл творчества. – Москва: Правда, 1989), р. 255–280.
- ²³ Там само, р. 257.
- ²⁴ Le Sence de la creation, trad. fr., Paris, 1955 (Смысл творчества. // Философия свободы. Смысл творчества. – Москва: Правда, 1989), р. 335–336.
- ²⁵ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, trad. fr., Paris, 1947 (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. // О назначении человека, Москва: Республика, 1993), р. 9.
- ²⁶ Philosophie de la Liberte, «Une Thebaide raffinee» (Утонченная Фиваида. // Философия свободы. Смысл творчества. – Москва: Правда, 1989), р. 270.
- ²⁷ Там само, р. 275.
- ²⁸ Le Modernisme catholique..., op. cit. (Католический модернизм и кризис современного сознания. // Духовный кризис интеллигенции, Москва: Канон+, ОИ «Реабилитация», 1998), р. 269.
- ²⁹ Самопознание, с. 330.
- ³⁰ Путь, № 39, июль 1933: «Часопис «Esprit» і духовні та соціальні пошуки французької молоді», с. 78.
- ³¹ Там само, с. 79.
- ³² Путь, № 13.
- ³³ Путь, № 17, июль 1929, с. 104–107 (про книгу Ж. Валя) та № 18, верес. 1929, с. 116–122 (про книгу Койре).
- ³⁴ P.L. Landsberg, «Quelques reflexions sur l'idee chretienne de la personne», Esprit, № 27, dec. 1934, р. 393.
- ³⁵ Зустріч за участю Е. Муньє, Ж. Марітена, Ш. Дю Бо, Г. Марселя, «Bulletin des amis d'E. Mounier», № 33, fevrier 1969, р. 5.
- ³⁶ E. Mounier, «Plaidoyer pour l'enfance d'un siecle», Esprit, № 150, nov. 1948, р. 681.
- ³⁷ Carnets, у збірці Mounier et sa generation, Oeuvres, t. 4, Paris, 1963, р. 544.
- ³⁸ Там само., р. 548.
- ³⁹ “З іншого боку, – додає Пікер, – особистість і буття пов’язані з критичною та онтологічною рефлексією, котра суперечить класичній філософській традиції”, у статті “Une philosophie personnaliste”, Esprit, dec. 1950, р. 887.
- ⁴⁰ Le mal et le salut chez Marx et Kierkegaard, dans Le Mal est parmi nous, Paris, 1948, р. 211.
- ⁴¹ Р. 9 – 49.
- ⁴² Esprit, № 144, avril 1948, р. 662.
- ⁴³ Revolution personnaliste et communautaire, Paris, 1935, р. 26.

- ⁴⁴ *Les Certitude difficiles*, Paris, 1951, p. 203.
- ⁴⁵ *Traite du caractere*, Paris, 1946, p. 547.
- ⁴⁶ *De la propriete capitaliste a la propriete humaine*, Paris, 1936, p. 30–31.
- ⁴⁷ *De l'esclavage et de la liberte de l'homme*, Paris, 1946 (О рабстве и свободе человека. // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. – Москва: Республика, 1995), p. 202–204.
- ⁴⁸ Париж, 1936.
- ⁴⁹ Самопознание, с. 344.
- ⁵⁰ Газета *Combat* за 26 березня 1948.
- ⁵¹ Слід звернути увагу на участь Бердяєва у спеціальному числі часопису “*Esprit*” під назвою “*Monde chretien, monde moderne*” (“Християнський світ, сучасний світ”), aout–sept. 1946, p. 308–310.
- ⁵² *Там само*, p. 309–310.
- ⁵³ *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Paris, 1949, p. 77–78.
- ⁵⁴ *Esprit*, № 150, nov. 1948, p. 699.
- ⁵⁵ *Feu la chretiente*, Paris, 1950, p. 122.
- ⁵⁶ *Mounier et sa generation, Entretien XI*, 9 janv. 1941, p. 278.
- ⁵⁷ *L'Affrontement chretien*, Paris, 1945, p. 14.
- ⁵⁸ C. Moix, *La Pensee d'Emmanuel Mounier*, Paris, 1960, с. 238.
- ⁵⁹ *Revolution personnaliste...*, p. 48.
- ⁶⁰ *Traite du caractere*, p. 760.
- ⁶¹ «Часопис «*Esprit*» і духовні та соціальні пошуки французької молоді», с. 79.
- ⁶² *Le Personnalisme*, Paris, 1949, p. 53.
- ⁶³ Paris, 1955, p. 7.
- ⁶⁴ *Esprit*, № 103, aout 1941, p. 969.
- ⁶⁵ *Les Certitude difficiles*, p. 74.
- ⁶⁶ *Liberte sous conditions*, Paris, 1946, p. 64.
- ⁶⁷ *Le Personnalisme*, p. 23.
- ⁶⁸ *Liberte sous conditions*, p. 64.
- ⁶⁹ *Personne et amour*, Paris, 1955, p. 45. На сторінці 47, цитата з 11 рядків із книги *De la destination de l'homme* (О назначении человека.....), а також с. 143. Ж. Лакруа не завжди бере цитати у лапки!
- ⁷⁰ *Les Certitude difficiles*, p. 128.
- ⁷¹ *Там само*, p. 70.
- ⁷² *Esprit*, mai 1945, p. 861.
- ⁷³ *Там само*, p. 861.
- ⁷⁴ Рецензія на книгу “*Pages choisies*” P. Laberthonniere, у часописі “Путь”, № 32, лютий 1932, с. 103–104.
- ⁷⁵ *Esprit*, № 27, janvier 1935, p. 103.
- ⁷⁶ Рецензія на збірку статей Е. Муньє, «*Revolution personnaliste et communautaire*» у часописі “Путь”, № 49, грудень 1935, с. 90.
- ⁷⁷ Е. Муньє, *Esprit*, № 96 janv. 1941, p. 163.
- ⁷⁸ Е. Mounier, *Revolution personnaliste*, p. 112.
- ⁷⁹ *La Petite Peur du XXe siecle*, Neuchatel-Paris, 1948, p. 113.
- ⁸⁰ *Там само*, p. 114.
- ⁸¹ *Feu la chretiente*, Paris, p. 119.
- ⁸² *Там само*, p. 120.
- ⁸³ *Там само*.
- ⁸⁴ *Le Sence de la creation*, trad. fr., Paris, 1955 (Смысл творчества), p. 254, 442–443, 464; *De la destination de l'homme* (О назначении человека.....),

p. 239, 336, 340, 342, 350; *Essai de Metaphysique eschatologique*, Paris, 1947 (Опыт эсхатологической метафизики), p. 260–261; *Cinq Meditations...*, p. 82–83, 141; *De l'esclavage et de la liberte de l'homme* (О рабстве и свободе человека), p. 256–257, 282, 296, 300; *Dialectique existentielle de l'humain et du divin* (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.....), p. 136–137, 199.

⁸⁵ *Feu la chretiente*, p. 121.

⁸⁶ *Там само*, p. 110.

⁸⁷ *La Petite Peur...*, p. 147.

⁸⁸ *Liberte sous conditions*, p. 75.

⁸⁹ *Feu la chretiente*, p. 93.

⁹⁰ *Там само*, с. 100.

⁹¹ *La Petite Peur...*, с. 83.

⁹² *Там само*, с. 67.

⁹³ *Там само*, с. 79.

⁹⁴ *Там само*, с. 87.

⁹⁵ *Там само*, с. 79.

⁹⁶ *Самопознание*, с. 346.

⁹⁷ *Там само*.

⁹⁸ *Там само*, с. 346.

⁹⁹ *Там само*, с. 345.

¹⁰⁰ *Там само*, с. 346.

¹⁰¹ *Там само*.

¹⁰² Cf. *Sub specie Aeternitatis*, Санкт-Петербург, 1907, збірка статей. Цей вираз постійно повторюється у вступі, який має саме таку назву "Про реалізм" (*Du realisme*).

¹⁰³ *Самопознание*, с. 131.

¹⁰⁴ «De l'existentialisme a nos condition d'existence», *Esprit*, janvier 1948, p. 149.

¹⁰⁵ *Самопознание*, с. 346.

¹⁰⁶ Рецензія на книгу "Pages choisies" P. Laberthonniere, p. 104.

¹⁰⁷ «Lignes de partage et points de convergence», *Esprit*, mai 1934, p. 311.

¹⁰⁸ *Там само*, с. 313.

¹⁰⁹ *Там само*, с. 314.

¹¹⁰ *Les Certitude difficiles*, 1950, dans *Oeuvres*, t. IV, p. 75.

¹¹¹ *L'Espoir des desesperes*, 1953, dans *Oeuvres*, t. IV, p. 327.

¹¹² *Самопознание*, с. 331.

¹¹³ *Там само*.

¹¹⁴ Зверніть увагу на першу главу "Idees eschatologiques" книги "Approches sans entraves", Paris, 1973, p. 7–31.

¹¹⁵ «Notes sur le marxisme», *Esprit*, juin 1934, у збірці статей "Accords et dissonnances", Paris, 1973, p. 7–31.

¹¹⁶ *La Muraille de l'Irrevocable*, Cahiers "Resurrection", Toulouse, juin 1944. Та ж збірка, с. 224 та примітка 1.

¹¹⁷ *L'Afrique fantome*, Cahiers du Sud, Marseille, octobre 1934, , p. 76. *Там само*, p. 76.

¹¹⁸ *Там само*, p. 77.

¹¹⁹ *Там само*, передмова, p. 12.

¹²⁰ *Notes sur le marxisme*, там само., p. 65.

¹²¹ *Там само*, p. 68.

¹²² Emmanuel Mounier, "Dieu Vivant", № 16, 2e trimestre 1950, *там само.*, p. 234.

¹²³ *Reflexions sur la science des machines*, Cahiers du Sud, janvier 1936.

¹²⁴ *Machines*, Cahiers du Sud, janvier 1936, *там само.*, p. 136 s.

¹²⁵ Emmanuel Mounier, *там само.*, p. 234.

¹²⁶ «Vocation et Absolu», *Esprit*, avril 1938, *там само.*, p. 178.

¹²⁷ *La Muraille de l'Irrevocable*, *там само.*, p. 226.

¹²⁸ *Там само.*, p. 225.

¹²⁹ *Там само.*, p. 226.

¹³⁰ *Там само.*, p. 227.

¹³¹ *Там само.*, p. 201.

¹³² «Pontigny 39: La decade de la destinee», *Esprit*, novembre-decembre 1939, *там само.*, p. 192.

¹³³ *Там само.*, p. 193.

¹³⁴ *La Muraille de l'Irrevocable*, *там само.*, p. 224.

¹³⁵ «La decade de la destinee», *там само.*, p. 198.

¹³⁶ *Там само.*

¹³⁷ *Там само.*, p. 209.

¹³⁸ *Там само.*, p. 201.

¹³⁹ *Там само.*, p. 226.

¹⁴⁰ *Там само.*, p. 220.

¹⁴¹ *Там само.*, p. 223.

¹⁴² «La Table des Pecheurs», *Dieu vivant*, № 24, 2e trimestre 1953, p. 13-103.

¹⁴³ «Message aux Eglises», *Dieu vivant*, № 15, 1er trimestre 1950, p. 42.

¹⁴⁴ Cahiers de la Nouvelle Epoque, № 1, Paris, 1945, «A nos lecteurs», p. 6.

¹⁴⁵ *Там само.*, № 2, Paris, 1945, p. 8-17.

¹⁴⁶ *Там само.*, p. 17.

¹⁴⁷ *Там само.*, p. 12.

¹⁴⁸ *Там само.*, № 1, p. 6.

¹⁴⁹ *Там само.*, p. 24.

¹⁵⁰ «Une Thebaide raffinee» («Утонченная Фиваида», приложение к «Философии свободы», Москва, 1989), с. 249-250.